

En defensa del Papa y de la Iglesia

Los escritos del franciscano Pedro Gual, 1845-1890

Cristóbal Aljovín de Losada

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

El presente trabajo estudia el pensamiento teológico-político del franciscano Pedro Gual y Pujadas (Cataluña, 1813-Lima, 1890), uno de los más claros representantes de la postura ultramontana en el Perú. Aunque de origen español, su carrera como ideólogo y polemista católico fue realizada en tierras peruanas. Gual llegó al Callao procedente de Italia en 1845; en la década de 1850 empezó una producción intelectual importante, en momentos de un gran debate teológico-político entre liberales y conservadores católicos. En Lima tuvo como principal antagonista al sacerdote liberal Francisco de Paula González Vigil Yáñez (Tacna, 1792-Lima, 1875)¹. Sin embargo, dichas polémicas formaban parte de un extenso debate en el mundo atlántico. Los textos de Gual y González Vigil trascienden el territorio de la República del Perú, y lo que estos autores escriben se lee en otras partes de América y Europa.

En ese contexto de polémicas, Gual representó —con Bartolomé Herrera (Arequipa 1808-Lima 1864), Juan Ambrosio Huerta (Lima, 1823-Arequipa, 1896), entre otros—, el bastión de la reacción católica antiliberal en el Perú. Al comparar a Gual con Herrera notamos ciertas diferencias relacionadas con el contexto histórico: nuestro personaje pertenecía más a la segunda mitad del siglo XIX; Herrera —el siempre citado autor del pensamiento conservador peruano—, en cambio, abarca las polémicas de la república temprana, donde la cuestión política religiosa no era tan fuerte, y las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XIX, cuando estalla con fuerza dicha cuestión. En cambio, Gual es ante todo un pensador de la última mitad del siglo decimonónico. Sus posiciones son claras: defiende el ultramontanismo, pero, a la vez, un gobierno democrático católico; se

1 Cuesta, 2010: 40-46.

enfrenta a los enemigos de la Iglesia, que clasifica ya con la terminología de la segunda mitad del siglo XIX: los liberales, racionalistas, jansenistas, comunistas, entre otros. Me atrevería a decir que Gual reflejaba una posición más institucional de la Iglesia, que venía acompañada de un arsenal ideológico, de intelectuales y de medios que favorecían su posición. En cambio, Herrera, en ciertas ocasiones, expresó una posición más relacionada con la problemática política del país; como, por ejemplo, en sus debates en torno al sistema electoral². De todos modos, vale la pena mencionar que Herrera apoyó que los franciscanos españoles vinieran al Perú —orden a la cual pertenecía Gual—³ pues era, sin duda, un hombre que compartía las posiciones del catalán.

En Occidente, la revolución de 1848 y la reacción que significó el papado de Pío IX (1846-1878) fueron elementos que incidieron ideológicamente tanto en Europa como en América⁴. La pasión del debate entre liberales y conservadores tuvo varias consecuencias significativas, aparte de las ya mencionadas. Para Gual, la Comuna de París era la prueba de los peligros sociales que podía encerrar el comunismo, entre otras doctrinas. En el Perú, varios momentos constitucionales que fueron vitales en la historia política local, así como las revoluciones que los acompañaron, constituyeron periodos de conflicto ideológico con relación al vínculo entre religión y política: la revolución liberal de 1854 y su Constitución de 1856, así como la tibia respuesta conservadora —que reemplazó la anterior con la Carta política de 1860— fueron momentos especialmente tensos para estos debates. La otra Constitución liberal de 1867, de corta vida, así como la contrarrevolución contra Mariano Ignacio Prado, que impuso nuevamente la Constitución de 1860, son otros sucesos significativos del conflicto ideológico en materia eclesiástica⁵.

El conservadurismo alcanzó en Hispanoamérica fuertes tintes religiosos de defensa de la Iglesia en relación con el Estado, y se estableció como elemento integrador de la sociedad. Los conservadores católicos reclamaban, en general, la creación de una república católica. Ello implicaba que el culto público —estimulado y permitido por la ley— debía ser exclusivamente

2 Rivera, 2008: 194-214. Altuve-Febres, 2010: 169-186. Rivera, 2010: 333-378. Iberico, 2016: 66-73.

3 Riva-Agüero, 1975: XI, 302-303.

4 Sobrevilla, 2003: 192-215.

5 Cuesta, 2010: 44-46.

el católico, con exclusión de todo otro; la Iglesia católica era para los conservadores una sociedad perfecta en sí misma, al igual que el Estado. De acuerdo con los conservadores, la Iglesia era la única institución autorizada para expresar la verdad de la revelación divina; por otro lado, constituía la corporación encargada de velar y sostener la moral de la nación, que no debía ser pervertida con la presencia de otros grupos religiosos, como por ejemplo a las sectas de origen protestante. No se trata de poco: la presencia de luteranos, anglicanos, calvinistas u otros era frecuente en las ciudades del siglo XIX; el tema fue especialmente candente en el puerto del Callao por la presencia de marinos, comerciantes, ingenieros y gentes de otras profesiones de confesión protestante.

La teoría de la sociedad perfecta era la forma jurídico-teológica que servía para propugnar la independencia frente al Estado republicano. Esta sustentaba que tanto la Iglesia católica como el Estado republicano eran sociedades perfectas, autónomas entre ellas; pero, a la vez, los teóricos que defendían dicho planteamiento sostenían que, en las repúblicas católicas, había una relación imbricada entre la Iglesia y el Estado. Esta tesis fue muy debatida durante todo el siglo XIX porque contradecía la postura jurídica que sostenía que el Estado republicano era el heredero del Real Patronato de los tiempos de la Monarquía hispana. Bajo dicha argumentación, el Estado republicano ejercía un control sobre la disciplina externa de la Iglesia⁶.

Con las Cortes de Cádiz, y posteriormente con la República, el sistema político dejó de enmarcarse en un orden transcendental. Este fenómeno se fue expresando ya con la llegada de los Borbones, que había minado la concepción transcendental de la Monarquía sustentada por el régimen de la Casa de Habsburgo⁷. Así, muchas de las reformas republicanas tienen su origen en las reformas borbónicas del siglo XVIII. La República, obviamente, impuso un sistema político que no se sustentó en ninguna instancia trascendente. A pesar de que los ideólogos católicos buscaron indicar que la soberanía se sustenta en último término en Dios (como había hecho Bartolomé Herrera o Pedro Gual, por ejemplo), se requiere de mucho más que ciertas afirmaciones para convertir la política en una búsqueda de la trascendencia. La sociedad, además, estaba balbuceando una secularización entre ciertos sectores de su élite.

6 Sobre el Perú véase: Vargas Ugarte, 1953-1962. García Jordán, 1993. Klaiber, 1988a. Armas Asín, 1998. Iberico, 2016.

7 Brading, 1991: 530-552.

Con estos parámetros, se comprende la profundidad de la pregunta de Sol Serrano, “¿qué hacer con Dios en la República?”. Es esta la pregunta que nos ayuda a comprender el debate angustiante que se dio en el marco teológico-político del siglo xix del que Gual formó parte⁸. La cuestión de la Iglesia y de la religión y su relación con la República y el proceso de secularización de la sociedad recorre una parte fundamental de los debates políticos/teológicos, sobre todo cuando se discuten las identidades políticas. La pregunta de Serrano encierra no sólo cuestiones de índole de interés; sino, sobre todo, de lecturas sobre la problemática de la modernidad y de futuros deseados. Dichas cuestiones se relacionan con la pregunta propia de la filosofía política sobre la naturaleza de esta y del mejor orden político⁹.

En el ámbito de la historia atlántica, el conservadurismo católico —en su vertiente radical— seguía las posiciones del papa Pío IX, cuya postura contrarrevolucionaria se expresó claramente en dos textos, ambos sacados a la luz en 1864: el *Syllabus Errorum* y la encíclica *Quanta Cura*. Se trata de una apuesta por un pensamiento reaccionario muy influenciado por personajes como el conde Joseph de Maistre, Juan Donoso Cortes, Jaime Balmes, entre otros. Mas sería un error creer que los conservadores católicos miraban hacia atrás: se visualizaban como los herederos de la independencia, sin que ello implicara una crítica a España o a su legado en América. De esta manera, se preocuparon por definir qué tipo de república era la adecuada; no apostaron de modo alguno por el retorno a un pasado idílico, a la antigua Monarquía o la reincorporación a España. Tenían, más bien, una visión de futuro: el forjar una civilización católica que dejara de lado la concepción de la civilización liberal u otras formas secularizantes de pensar y actuar propias de la centuria decimonónica.

Para los católicos radicales del siglo xix, el origen del mal se iniciaba con las reformas protestantes del siglo xvi, pasando por la filosofía del siglo xviii, con un gran evento de signo terrible: la Revolución Francesa. Esta revolución, eje de todas las críticas y denuestos, fue considerada una especie de tsunami, el mal que había asolado primero Europa y, en general, se había expandido en el mundo cristiano. Esta visión expresa una comprensión maniquea de la realidad, una confrontación entre el bien y el mal a escala planetaria. Se trataba de una gran crisis: no solo dividía las personas católicas de las no-católicas como entre buenas y malas, sino también era el tema

8 Serrano, 2008.

9 Strauss, 1988: 9-94.

de distinguir entre católicos buenos y católicos malos (los católicos liberales o con coqueteos con dicha doctrina; por ejemplo, el caso del sacerdote González Vigil); es decir, que el mal estaba en la misma comunidad católica. El mal era externo e interno. Se trató de una perspectiva escatológica apocalíptica procedente del antiguo cristianismo y fue revitalizada tanto por los hechos históricos como por la influencia de pensadores reaccionarios, como el conde Joseph de Maistre. Con esta perspectiva, las acciones de Satán no dejaban de estar presentes. Para Maistre y otros, la presencia del mal se incrementó con las nuevas doctrinas que destruyeron los cimientos de la cristiandad. Era una sociedad cada vez más alejada de Dios: la Revolución francesa fue la gran manifestación del mal, y del alejamiento de la población de Dios y de la Iglesia¹⁰. En esta línea, Pedro Gual, un franciscano reformado, escribió y pensó la problemática teológica-política desde la concepción de un enfrentamiento planetario contra el mal.

Liderazgo eclesiástico

Los pensadores hispanoamericanos, en su mayoría, difieren de sus contrapartes en el Viejo Mundo en un asunto fundamental: en su lucha religiosa no hay una defensa de la Monarquía ni tampoco se observa rastro de protección de los privilegios de la nobleza. En la América hispana, la nobleza no ejerció jurisprudencia o cargos políticos por su condición, como sí ocurrió en Europa. En el Perú, así como en algunas otras partes de Hispanoamérica, la única nobleza con jurisdicción para ejercer justicia, entre otras funciones, la constituyó la élite indígena formada por los kurakas; no obstante, este grupo había perdido considerablemente el poder que aún había conservado hasta fines del siglo XVIII. Así, en 1824, Bolívar abolió formalmente los cacicazgos y liderazgos naturales indígenas¹¹. No hay, pues, ni familia real ni nobleza con fueros que defender. La élite decimonónica estaba constituida por criollos emergentes o antiguas familias coloniales sin aspiración de mandar por consideraciones de nobleza¹². En el siglo XIX, la élite se reconfiguró según los parámetros republicanos caudillistas, los cuales tienen un

10 Boffa, 1988: 1013-1020.

11 O'Phelan, 1997.

12 Aljovín, 2000.

gran proceso de acumulación de capital y surgimiento de nuevas familias con el *boom* del guano durante la segunda mitad del siglo xix¹³.

¿Qué orden político y socioeconómico buscaban personajes como Pedro Gual? Este cura catalán no pretendía reconstruir un Antiguo Régimen ni tampoco categorías relativas a una estructura jerárquica estamental. Gual tenía preocupaciones —aparte del plano teológico-político— relacionadas, por ejemplo, con la defensa de la propiedad a raíz de la Comuna de París; su mayor temor ante el comunismo, sin embargo, no era de índole económica, sino de fe: temía su vena antirreligiosa. Regresando a la pregunta inicial, Gual apuesta por una sociedad burguesa de creyentes que acepte la República, aunque sabe que la soberanía viene en última instancia de Dios; que la sociedad, incluso la sociedad republicana, tiene una base religiosa. Relacionándolo con el sacerdote conservador Bartolomé Herrera, este último buscaba darle estabilidad a la República, apostando a una fuerte injerencia de los notables en la política. La de Herrera era una postura burguesa, y no una aristocrática correspondiente al Antiguo Régimen. En cualquier caso, el rol central de la cohesión social debía corresponder a la Iglesia y a sus ministros; los roles que en Europa debía cumplir la nobleza fueron reemplazados por el liderazgo de los notables, de la inteligencia, digamos, de los burgueses.

Conforme avanzó el siglo xix, un grupo de sacerdotes ultramontanos comenzó a sentirse amenazado ante los planteamientos del liberalismo. Este grupo, conocido muchas veces como ultramontano, fue desplazando a los sacerdotes que consideraban compatible la religión con el liberalismo. Sin embargo, no hay que exagerar respecto de la uniformidad ideológica en torno a los ultramontanos. Ser ultramontano no tuvo una significación dura y clara, sino que alcanzó matices que no es aquí el caso detallar¹⁴. Sea como fuere, puede señalarse que hay algunos puntos que aglutinan la posición dura de los clérigos de la segunda mitad del siglo xix: tienen una impronta contrarrevolucionaria y antiliberal, pero —lo más importante— conciben el conflicto con los liberales como algo que excede las fronteras locales, incluso americanas, como un conflicto más allá del Perú, a escala atlántica.

Para Gual, “la Iglesia católica se encuentra de frente ante un poderoso enemigo, que ha sido calificado de precursor del Anticristo”. Ello se nota con “la desenfrenada licencia de la prensa”, que sin embargo muchos

13 Bonilla, 1974: caps. 1-2. Mücke, 2010: cap. 1.

14 Boutry, 1994: 1651-1653.

católicos considerarían “como medio de civilización”. No obstante, la prensa ha “prostituido su misión ilustradora; harto frecuentemente se convierte la prensa en una fábrica de mentiras”, razón por la cual —concluye el clérigo catalán— “es de primera necesidad consolidar la cátedra de la verdad; es indispensable presentar al mundo el supremo e inapelable Tribunal de las controversias sobre la religión y la moral¹⁵”. Nuestro personaje concibe su rol como un luchador constante contra la mentira destructiva de los enemigos del catolicismo. Debe encaminar la opinión pública a decir la verdad; en otras palabras, defender el catolicismo.

Hubo, sin embargo, sacerdotes que no comulgaron con las posiciones ultramontanas; estos fueron perdiendo importancia durante la segunda mitad del siglo XIX. Los hechos ocurridos en Europa y, en menor medida, en América generaron una Iglesia muy combativa y reaccionaria. Sus posiciones no son fáciles de aglutinar, pues hay mucha heterogeneidad en este grupo. González Vigil, varias veces excomulgado, destaca entre ellos, mas hay que tener cuidado en mencionar su pensamiento como paradigmático por su crítica radical. Como veremos, sus polémicas con Gual constituyeron una oposición dura contra todo lo que significó el Vaticano y lo que se conoce en la historiografía como el proceso de romanización; igualmente, González Vigil le tuvo simpatía a una política pro patronato de la República. Asimismo, su crítica también se derivó a un conjunto de aspectos de índole eclesiástica. Vigil era crítico del rol que cumplía la Curia Romana¹⁶.

Los espacios de lucha social entre conservadores y liberales en el Perú del siglo XIX se dieron en diversos escenarios. La acción política de los sacerdotes se realizó desde sus propias actividades, las cuales tienen una fuerte impronta ideológica: su labor misional, sus actividades en las labores sociales de educación y salud. De igual modo, el poder de la palabra de los sacerdotes en términos más concretos y orientados a la política fue muy poderoso. Sus sermones o sus escritos (por ejemplo, documentos eclesiásticos, artículos periodísticos, ensayos, entre otros) fueron verdaderas armas de guerra ideológica. Pero hubo sacerdotes que llevaron al extremo su combate, sobre todo en Colombia o Ecuador; entre ellos destacan el Obispo de Manabí, de origen alemán, Pedro Schumacher, o el Obispo de Pasto en Colombia, Ezequiel Moreno, agustino recolecto. Ellos combatieron no solo con palabras o actos litúrgicos o administrativos, sino que participaron en

15 Gual, 1870: 7-12.

16 Klaiber, 1988b: 27-37. Iberico, 2016: 83-93.

revoluciones percibidas como santas ante sus enemigos liberales y radicales. Ambos representaron dinámicas de una política dura de países cuyo conflicto teológico-político marcó la pauta entre los defensores de una civilización católica opuesta a una civilización liberal; por entonces, la polarización de ambas posiciones justificaba la violencia política.

El conflicto político-religioso no tuvo en el Perú el grado de violencia que se generó en Colombia o el Ecuador. De hecho, en la historiografía peruana las polémicas teológico-políticas que hemos subrayado carecen de relevancia. La historiografía sobre la presidencia de Manuel Pardo, en la década de 1870, por ejemplo, no ofrece referencias importantes al mencionado conflicto¹⁷. En cambio, en la historiografía del Ecuador y Colombia, que trata de la segunda mitad del siglo XIX, el conflicto político-teológico es constantemente abordado. En términos comparativos, por lo tanto, en el Perú esta debe ser considerada una confrontación de menor intensidad. No obstante, baja intensidad no implica una historia carente de conflictos o actos de violencia. En efecto, a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX hubo auténticos movimientos de índole revolucionario-católica: la revolución que abolió la Constitución liberal de 1856 e impuso en su reemplazo la Carta de 1860, tuvo un contenido político-religioso. La reacción contra el gobierno de Mariano Ignacio Prado y la Constitución de 1867 se sustentó en una defensa de la religión como patrimonio nacional, lo que implicó el retorno a la Constitución de 1860, “conservadora” y católica. Debe señalarse, sin embargo, que esta última no fue en extremo conservadora. Tiene cierta dosis de compromiso y pactos de arreglo con el liberalismo; dio pie, entre otras cosas, para que se mantenga el patronato, y, en cambio, suspendió el fuero eclesiástico, lo que ocasionó la dimisión de Bartolomé Herrera, jefe del Congreso Constituyente¹⁸.

Una cultura atlántica de confrontación

El fenómeno de la confrontación ideológica entre conservadores y liberales requiere ser comprendido desde una perspectiva atlántica. Los actores

17 Cfr. Mücke, 2010. McEvoy, 1997. El estudioso que desee adentrarse en el tema deberá revisar textos especializados como los trabajos de Jeffrey Klaiber (1988a), Pilar García Jordán (1993), Fernando Armas (1998) y Rolando Iberico (2016).

18 Basadre, 1983: III, 375-383. Rivera, 2008: 194-214. Rivera, 2010: 333-378.

históricos se percibían a sí mismos como miembros de comunidades transnacionales que estaban enfrentadas con grupos políticamente organizados e imaginados de modo transnacional (católicos versus liberales). Los católicos se concebían como parte de una comunidad de creyentes, de la fe verdadera y revelada, que tenía como su centro a Roma y como líder al Papa, héroe y mártir de la cristiandad. Se trataba de la defensa de una comunidad amenazada no solo en palabras y hechos, sino incluso militarmente. En efecto, a lo largo del siglo XIX Roma estuvo varias veces amenazada o conquistada por los ejércitos de Víctor Manuel, rey del Piamonte y aspirante a ser el rey de toda Italia. La amenaza y toma final de Roma es parte de la historia de la unificación italiana, que fue leída por la reacción católica como una pugna en una lucha más amplia contra el liberalismo en el mundo. Artículo tras artículo periodístico, cada día se iba dibujando en los periódicos católicos la imagen del papa Pío IX y, en menor medida, de León XIII, en términos heroicos y como mártires del enfrentamiento contra el mal¹⁹. En *La Sociedad*, del 19 de abril de 1871, por ejemplo, un artículo mostraba la indignación ante la ocupación de Roma por parte de Víctor Manuel indicando lo siguiente: “no hay que dudarlo; si es preciso, habrá una guerra para restituir al Papa su soberanía temporal. Si los gobiernos de Europa consienten que el gobierno de Italia, gobernado por el carbonarismo italiano, tiranice las conciencias católicas, no lo consentirán, no, los doscientos millones de fieles esparcidos por todo el mundo”. Reclama el artículo una suerte de cruzada santa, “[...] como en otro tiempo se levantaban para conquistar el sagrado sepulcro de Jesucristo²⁰”.

En este contexto, es interesante subrayar que el flujo de sacerdotes y monjas europeos a América fue constante, sobre todo desde la segunda mitad del siglo XIX. Hubo, pues, un resurgimiento del catolicismo que implicó un buen número de ordenaciones, muchas de las cuales terminaban en tierras americanas. De esta manera circulaban imágenes, ideas y personas católicas entre América y Europa consignando una vuelta completa: de Europa a América y de América a Europa, mas la circulación de personas, imágenes e ideas difiere de los tiempos coloniales. El mensaje y las prácticas cambiaron. La Iglesia decimonónica se estaba transformando en una Iglesia combativa y volcada a lo social y no tanto al mundo contemplativo.

19 Para el caso europeo véase Clark y Kaiser, 2003.

20 “Editorial: La situación de Roma”, *La Sociedad* (Lima), 19 de abril de 1871.

También utilizó periódicos y se organizó asociativamente, atrayendo a muchas mujeres laicas y monjas.

Gual es un ejemplo del sacerdote europeo que migró a América, cargado de sus experiencias transatlánticas y con la “espada desenvainada” o, mejor dicho, con la pluma dispuesta para la lucha contra los enemigos de la Iglesia. En España, Gual había sufrido la persecución de los liberales contra la Iglesia. En la década de 1830, soportó las consecuencias de la guerra carlista, derrota que favoreció una reacción liberal anticlerical: el gobierno del conde de Toreno suprimió en España la Compañía de Jesús e implementó una dura política en contra de las órdenes religiosas, la misma que se hilvanó con la política de desamortización impulsada por Mendizábal. La política de exclaustación —la supresión de los conventos y monasterios— tuvo un carácter muy radical y, en varios casos, de mucha violencia en España. En 1835, el Convento de San Francisco, donde Gual residía, fue atacado por una turba. A raíz de ello, el cura catalán —así como muchos de los suyos— terminó en Roma, donde se ordenó sacerdote. La huida a Italia, sin embargo, no implicó el cese de hostilidades entre liberales y conservadores, y Gual siempre fue muy consciente de ello²¹.

El vínculo con Europa persiguió a Gual toda su vida. En tal sentido, se dieron constantes acusaciones de que Gual y sus ocho compañeros franciscanos que llegaron al Perú en 1845 eran carlistas. Además, no hubo intento público alguno de estos personajes por negar su simpatía por el carlismo²². De igual modo, se nota en los escritos del clérigo la manera cómo los hechos de la Comuna de París y los debates previos a ese episodio afectaron su modo de ver el catolicismo y su posición frente al orbe liberal. Se observa en Gual un gran temor de que los comunistas y los socialistas lleguen a destruir tanto las bases materiales —tales como la propiedad privada—, como las inmateriales del catolicismo institucional. Rápidamente, se puede afirmar que sus escritos de la década de 1850 están a tono con los debates de la revolución de 1848. Sus textos posteriores, ya de la década de 1870, concuerdan con la dinámica de los debates, que se resumen en el conflicto de la Comuna de París de 1870.

Las prácticas religiosas aprendidas en Italia fueron utilizadas en América. El mismo arzobispo de Lima admiraba las misiones que los franciscanos llevaban a la práctica en las ciudades. Así, entre las diferentes actividades

21 Cuesta, 2010: 20-38.

22 Iberico, 2013: 110-111.

que realizaban estos clérigos estaba la de quemar libros prohibidos. El Ministro de Relaciones Exteriores y de Culto, el liberal José Gregorio Paz Soldán, tenía poca simpatía por las misiones de los franciscanos por esta clase de actividades²³, las mismas que afectaron y exaltaron la conciencia de los sectores radicales del liberalismo. De esta forma, se produjeron varios incidentes en las misiones de los franciscanos, como respuesta a sus prédicas y acciones, que se interpretaron políticamente. En uno de ellos, otro franciscano contrarrevolucionario, José María Masía Vidiella, quemó un ejemplar del periódico *El Educador Popular* en Arequipa, como consecuencia, este fue expulsado del Perú;²⁴ en Ecuador, este mismo personaje terminó como Obispo de Loja gracias al gobierno de Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875), reconocido como un emblema de un gobierno furibundamente católico²⁵.

En el modelo de misiones que Gual propugnaba se diferenciaban las doctrinas, los sermones y las pláticas. Las doctrinas buscaban, por ejemplo, ofrecer una instrucción religiosa y moral completa. Los sermones, en cambio, solo trataban cuestiones dogmáticas y máximas de la religión y moral; la finalidad era encaminar a las personas a las buenas costumbres. Finalmente, en las pláticas se ensalzaban las virtudes; en tal sentido, se resaltaban los sacramentos de la confesión, la comunión y el matrimonio. En las misiones había un diseño de las actividades que se debían realizar; allí los participantes tenían un rol activo y no eran meros espectadores: se rezaba el rosario indicando los misterios o se invocaba el nombre de Jesús; entre las actividades, además, se ofrecían indulgencias²⁶. Como lo hemos mencionado, dicha actividad tuvo una lectura religiosa y, también, política.

Gual, una vez instalado en el Perú, se desplazó entre los países de la América del Sur y viajó varias veces a Europa —en especial a Italia— por cuestiones relativas a la orden franciscana. El arzobispo de Lima lo envió a Roma para que lo representara en el Concilio Vaticano I. En 1862 fue nombrado “Comisario General de todos los religiosos y religiosas residentes en los colegios y conventos” de Perú, Chile, Ecuador, Nueva Granada y Venezuela, cargo que desempeñó hasta 1872²⁷. Esta razón explica sus viajes

23 Cuesta, 2010: 50-51, 54-55.

24 Agüero, 2017.

25 Izaguirre, 1904: 163-534.

26 Cuesta, 2010: 122-123.

27 Cuesta, 2010: 69-76.

al Ecuador y Chile para implementar las reformas pertinentes, aunque en el país del sur tuvo varias dificultades para realizar sus tareas. Debe subrayarse que mantuvo buenas relaciones con varios miembros de su Orden, como el Obispo Masiá en Loja, y consideró que los conflictos político-religiosos en cualquier parte de América o Europa eran los suyos. Celebraba o se apenaba, dependiendo de quiénes gobernaban y sus vínculos con la Iglesia.

La cultura política que se gesta en el mundo atlántico hacia la segunda mitad del siglo XIX muestra un alto nivel de confrontación, algo que se nota con mucha facilidad en los escritos de Gual. Para nuestro autor —como para muchos como él—, se trata de la experiencia de una gran crisis que viene al menos desde el siglo XVI, y que merma la legitimidad y la vigencia del catolicismo en el mundo, dentro de un contexto donde el enemigo no es otro que el mal. Con Lutero empezaría una gran narrativa de ataque contra la Iglesia, cuyos “adeptos en las escuelas liberales comunistas tienen [...] el título de glorioso libertador del pensamiento humano e ínclito iniciador del progreso científico”, aunque, sin embargo, escribe Gual, “reformular el mundo no representó otro papel que de simple plagiarlo de Luzbel y ridículo remedador de la escena en Edén”. Ello genera, según Gual, la negación de Dios, que se halla bien expresada en los sistemas filosóficos de pensamiento laico de Kant, Fichte, Schelling o Hegel²⁸.

En la década de 1870, Gual muestra un gran miedo al desarrollo y expansión del comunismo. Con una metáfora del mundo industrial y de la teología católica del hombre caído, dice que el comunismo va “[p]royectando su luz eléctrica a las fibras más delicadas y bien dispuestas del hombre caído”; asimismo, manifiesta que, por la debilidad propia de la condición humana, el comunismo se expande por contagio; como una enfermedad, es peligroso por lo fácil que es de propagarse. Cronológicamente, la Revolución Francesa es para Gual, al mejor estilo del conde de Maistre, el epicentro, el suceso que transformó de modo negativo el devenir histórico. El comunismo tiene sus orígenes en “los decantados principios de 1789²⁹”.

En esta dinámica, Gual se especializa en diagnosticar la cuestión del comunismo. Según el catalán, el comunismo buscaría la destrucción de la sociedad misma, pues los males que conlleva son múltiples. “El carácter ferviente de los filósofos franceses no podía ir a la zaga del genio pesado de los filósofos alemanes”. Así, el comunismo es ante todo una forma errónea

28 Gual, 1872: 12-14.

29 Gual, 1872: 12-14.

de percibir el mundo; “luego de esas teorías planteadas de ante mano por el *Contrato Social* y por la *Enciclopedia* no era posible que se limitaran [los franceses] a escalar el trono real, sin subir a los altares y elevarse al trono de Dios”. No es (la alemana) una filosofía que busca destruir el poder político, sino persigue demoler los cimientos mismos de la sociedad porque “anula la existencia de Dios verdadero”. Sustenta, en cambio, “la apoteosis del hombre con todos los atributos y derechos de la divinidad”. El comunismo reemplaza a Dios por una serie de dioses falsos: el “racionalismo, el dios razón; la sanción del liberalismo, el dios libertad; la sensación del sensualismo...”. El comunismo es anárquico, vuelve el mundo al revés: “Todo chico quiere ser grande, todo pobre quiere ser rico, y todo ignorante quiere ser sabio: y electrizado cada individuo con tanta dosis de calórico”. El comunismo estaría basado, en la versión del padre Gual, en la noción moderna de “una soberanía absoluta, universal, libre e independiente, que todo lo puede”³⁰.

En el prólogo de uno de sus libros más apreciados en su tiempo, que conoció reimpresión en París, *La Vida de Jesús Auténtica contra Ernesto Renan*, Gual muestra la problemática de comprender las verdades católicas con parámetros científicos positivistas, como había intentado Renan en su *Vida de Jesús*. Gual indica que una obra anterior ha restablecido “en su invulnerable firmeza la autenticidad, la integridad y la veracidad de los Santos Evangelios: probada satisfactoriamente la existencia del orden sobrenatural”. Quedan “desacreditadas las absurdas teorías del moderno racionalismo francoalemán llevado al terreno de la exégesis bíblica: disipados los sofismas de una crítica superficial vaciada en el tipo de la razón de arte, la conjetura y la adivinación”. Para comprender la vida de Jesucristo se requiere demostrar “hasta la evidencia la Divinidad de nuestro Señor Jesucristo por las pruebas irresistibles de los milagros, las profecías, el carácter personal del Salvador y su gloriosa resurrección³¹”. Gual, naturalmente, lo habría hecho en su refutación de Renan.

Lo dicho sobre cómo comprender la vida de Jesucristo u otras afirmaciones sobre la Iglesia, no invalida que Gual no aceptara el valor de la ciencia, uno de los elementos centrales de la cultura general del siglo XIX. En el año de 1872, el periódico *La Sociedad* hace publicidad del proyecto para establecer una “Librería Científico-Religiosa” bajo la protección de la

30 Gual, 1872: 15-16.

31 Gual, 1867: 5-6.

‘Inmaculada Virgen María’”. El periódico estaba muy vinculado a los ultramontanos, y muchos de sus colaboradores eran amigos o cercanos a Gual —quien varias veces envió cartas al periódico—³². El objetivo de la librería era “introducir y propagar en el país al más bajo precio posible las mejores obras de la Historia, Filosofía y Literatura, ciencias naturales y sagradas, con la mira de propender el desarrollo de las ciencias, artes y oficios a fin de difundir las buenas ideas de moral y los principios religiosos³³”. Queda claro que había espacio para la verdad científica y la verdad revelada.

El estudio del pensamiento y del quehacer político-religioso de Gual nos muestra que es un religioso marcado por sus propias experiencias europeas en relación con el conflicto teológico-político que se vivía en esos años en el horizonte ultramontano. Resulta ser así un exponente claro de una cultura compartida a ambos lados del Atlántico³⁴, construida a través de —al menos— dos factores: una historia conectada de relaciones humanas transnacionales y de la circulación de imágenes e ideas en dicho mundo cuya historia se remonta al siglo xvi³⁵. Además, Gual es una suerte de *passeur*, de puente de transmisión de saberes entre diferentes espacios del mundo atlántico³⁶. En su condición de fraile franciscano vivió en varios lugares de América (en diferentes sitios del Perú, así como en Chile y Ecuador, entre otros países). Es un hombre que constantemente —mental y físicamente— está en un sitio y en otro.

Un gobierno democrático

En comparación con Europa, la mayoría de los pensadores católicos conservadores hispanoamericanos pensaron en clave republicana. Al revisar el pensamiento de los grandes teóricos del orden católico conservador observamos que estos o bien defienden o al menos aceptan la idea de una sociedad republicana. No buscan, ni por asomo —al menos en el Perú—, implantar una monarquía. Muchos de ellos buscan resolver la crisis institucional de

32 Cuesta, 2010: 340.

33 “Proyecto para establecer una ‘Librería Científico-Religiosa’ bajo la protección de la ‘Inmaculada Virgen María’”, en *La Sociedad* (Lima), 2 de enero de 1871.

34 Cfr. Baylin, 2005.

35 Gruzinski, 2004: 26-29.

36 Gruzinski, 2005: 13-29.

los tiempos de los caudillos a través de reformas constitucionales. Bartolomé Herrera, símbolo del conservadurismo católico, planteó reformas en dicho sentido vinculadas con el derecho al voto o a la creación de un Congreso funcional³⁷. Sin embargo, lo que diferencia a los conservadores católicos de otros grupos es la manera de imaginar un gobierno democrático. En tal sentido, la libertad está limitada con relación a los asuntos la Iglesia, a una educación católica con participación de religiosos, y a favor del monopolio público del culto católico. En resumidas cuentas, se busca combinar la democracia con el catolicismo en la versión de Pío IX.

Para Gual, la democracia es la mejor forma de gobierno en tierras americanas. Al tratar la soberanía popular, defiende que la soberanía procede de Dios. Encuentra que “nuestro trabajo tiende a robustecer a todo gobierno legítimamente constituido, sea democrático, monárquico o aristocrático”. Hay una preocupación por el orden sin que importe su naturaleza, esto es, si es una democracia, monarquía o cualquier otra cosa; se busca, más bien, poner “vallas a la usurpación, sedición y regicidio sea cual se quiera el sistema gubernativo que se haya adoptado en las naciones”. En tal sentido, el problema es la cultura revolucionaria; si bien en casos extremos se acepta cambios de timón, el temor nunca está ausente³⁸.

En América, los polemistas antiliberales —reaccionarios y defensores del catolicismo ultramontano— concebían la solución política como una república católica, o, para utilizar las palabras de Gual, como un gobierno democrático católico. Así, no cuestionan la validez del sistema republicano, sino que actúan bajo sus principios. En el caso de Gual, hay un pragmatismo en su forma de pensar: acepta la realidad tal cual es, pero es cauto frente a los cambios; con esa visión, trata de evitar el desorden revolucionario, pues sabe de la violencia política. No le importa que el gobierno sea democrático o monárquico; lo fundamental es fijar el centro de la soberanía y el poder civil en Dios. Por ello, Gual critica la idea del contrato social, un derecho natural desligado de Dios. Sostiene que su contrincante, González Vigil, de modo por lo demás equivocado “propuso impugnar o desacreditar el origen divino del poder civil”. Está claro que, para Gual, no es así; más bien, “es un dogma de fe expresado en los libros santos, que el poder civil viene de Dios”. Repite varias veces la misma idea: “La soberanía viene de Dios, es un dogma católico... [Decir que] la soberanía no viene de Dios,

37 Altuve-Febres, 2010: 169-186. Iberico, 2016: 66-73.

38 Gual, 1852: I, 303.

sino del pueblo, es una herejía”. No importa, en cambio que “se verifi[que] mediata, otros inmediatamente... Repito, en la práctica el resultado es el mismo; y de consiguiente la diferencia es nula...”³⁹. En pocas palabras, Gual defiende que la soberanía tiene un origen divino; sin embargo, esta pueda manifestarse a través de un sistema monárquico o republicano.

En la concepción de Gual, un gobierno católico (democrático o monárquico) debe llenar varios requisitos. Sin lugar a dudas, el principal es que debe tener “la convicción, la evidencia, que el catolicismo es la misma ley o religión natural desarrollada en las tablas evangélicas, ilustrada por la revelación y adornada de otras verdades”. De esta manera, el sustento de todo gobierno debe ser el catolicismo, fuente de la verdad revelada, sin aceptar otras verdades. “Luego, como el catolicismo, lo mismo que la ley natural, condenen y desechen los cultos falsos, debe condenarlos y desecharlos del poder político”. De ese modo, la idea de una verdad fuerte en materia de religión, así como la intolerancia para la práctica pública de religiones alternativas es parte de un mismo conjunto. Entonces, contradice Gual expresamente a González Vigil, que dice que “los gobiernos deben respetar los fueros de conciencia”. Gual sostiene la necesidad de la unidad religiosa incluso y a pesar de que la política religiosa excluyente pudiera ocasionar perjuicios económicos. Sostiene que “los destinos de la humanidad, aún sobre la tierra, son más altos”. No se debe olvidar que, según Gual, “los hombres en sociedad tienen deberes para con Dios”⁴⁰.

En los escritos de Gual queda claro que su interés no es apoyar una forma de gobierno. Le preocupa la cultura revolucionaria, el desorden, por lo que defiende el orden y su *statu quo*. Ello es comprensible si se revisa su propia vida: su preocupación es ante todo una defensa de la Iglesia, como consecuencia de considerarla una sociedad perfecta. Tampoco polemiza acerca de cómo imponer un orden democrático; le preocupa el tema, pero no ofrece soluciones. Es diferente a Herrera, en quien muchas de sus reflexiones tienen un fuerte cariz político, de arquitectura constitucional, y no solo una preocupación de índole teológico-política.

39 Gual, 1852: I, 280-281, 291, 293.

40 Gual, 1852: II, 8-12, 47.

La sociedad perfecta

Gual escribió un libro defendiendo la tesis de la Iglesia como sociedad perfecta. En dicha concepción, la Iglesia y el Estado son sociedades perfectas que deben mutuamente respetarse y aceptar su autonomía respectivamente una de otra. La idea de la Iglesia como sociedad perfecta se usaba como argumento en contra del patronato republicano, lo que implica un control del Estado de la disciplina externa de la Iglesia (sus ordenamientos administrativos, nombramiento de jerarcas, entre otros factores), aunque no interfiere en la disciplina interna, esto es, en lo relacionado con aspectos como los dogmas, los rituales, etc. La sociedad perfecta era la posición defendida por la Santa Sede para exigir al Estado dejar de controlar a la Iglesia para que esta más bien se vincule con Roma, unos de los anhelos principales del ultramontanismo.

En 1852, cuatro años después de la revolución europea de 1848 y en pleno debate sobre el rol de la Iglesia, nuestro personaje publica un libro que consta de tres volúmenes en defensa de la Iglesia como una sociedad perfecta: *El equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la iglesia contra los ataques del Dr. D.F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*. Este es un texto pensado como respuesta a la obra de González Vigil, pero, a la vez, se halla integrado en un debate mayor. En el contexto latinoamericano, esta posición defendía la libertad y la autonomía de la Iglesia con relación al Estado. Ello contradecía la posición regalista de muchos de los liberales, y otras posiciones que favorecían una cierta autonomía de las Iglesias locales de entonces.

Hay varios escritos en el mismo tono en América Latina, algunos de ellos siguieron las pautas establecidas antes por el conde Josphe Maistre. Esta posición se conjuga con la defensa del Papa y de lo que la historiografía posterior ha nombrado como el proceso de *romanización* de la Iglesia, que implica un aumento de autoridad y de mando del Papa y de la Curia romana⁴¹. En ese tono, se puede mencionar la obra de José Ignacio Moreno, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto a la institución de los obispos*, impresa en Lima en 1831 y reimpressa en Buenos Aires en 1834⁴². En el Perú, sin embargo, durante todo el siglo XIX se mantuvo un

41 Klaiber, 1988a: 68-71. Roux, 2012: 1-35.

42 Moreno, 1834.

régimen a favor del patronato. En su lectura de la Constitución de 1860, Luis Felipe Villarán, por ejemplo, indica lo siguiente: “el patronato no fue explícitamente reconocido por la curia romana hasta 1874, por la bula expedida en Roma en 3 de marzo, y a la cual se dio el *exequator* en enero de 1880⁴³”.

En diálogo especial con Balmes, Gual arma su argumento de la sociedad perfecta: “La Iglesia es una sociedad divina que goza de privilegios que no tiene la potestad secular”; tiene una potestad de origen divino de “declarar, sin temor a errar, cuáles son sus dogmas, cuales sus derechos y atribuciones, cuál su moral y disciplina, que es un ramo de la moral. Siempre pues que la Iglesia diga dogmáticamente”. Por ello, “no compete a la potestad civil por ser cosa eclesiástica; ella no goza del don de infabilidad o inerrancia, y la otra potestad debe acatar y respetar la verdad que aquella enseña⁴⁴”. En la visión de Gual, aunque postule la sociedad perfecta que implica la autonomía del Estado frente a la Iglesia y viceversa, hay una jerarquía que favorece a la Iglesia sobre el Estado.

Gual se ocupa también de lo que en su tiempo se denominaba *jansenismo*; según el catalán, esta sería una doctrina equivocada porque negaba la supremacía del Papa. Según la argumentación de Gual, “el jansenismo enseña que no se debe obedecer al Vicario de Jesucristo y a las decisiones de la Iglesia, cuando no son del agrado de los fieles”. En relación con la crítica al jansenismo y al protestantismo, indica que ambas doctrinas sostienen que “el gobierno exterior debe estar en las manos de los príncipes y magistrado del pueblo”; se pregunta, acto seguido el autor: “¿Cómo podrá ser adorado el Ser Supremo con semejante culto, si los adoradores no se juntan en asamblea, no forman una sociedad?”. Para Gual está claro que la disciplina externa es parte de la esencia de la Iglesia: “Ese culto debe ser interno, externo y público, debe ser santo, uniforme, perpetuo; aquel con que Dios quiere ser adorado⁴⁵”.

En una posición contraria al franciscano catalán estaba González Vigil. Este fue acusado por Gual de argumentar que “Ya no hay reino sacerdotal [...] reino y sacerdotes son dos cosas aparte y de orden diferente; y si alguna vez se encuentra en el Nuevo testamento una expresión parecida, es únicamente en sentido espiritual”. Prosigue su argumentación contra González

43 Villarán, 2016 [1899]: 128.

44 Gual, 1852: I, 213.

45 Gual, 1852: I, 39.

Vigil acusándolo de coquetear con el protestantismo: “en su no sacerdocio externo, espiritualidad, o invisibilidad, en su iglesia oculta, sin exterioridades, sin carácter público, contenta de tener un carácter privado”. Sentencia Gual: “Negar a la Iglesia la visibilidad y publicidad, hacerla una pobre peregrina, que va mendigando hospedaje en casa ajena, y esto en oculto, a pesar de ser ella dueña, con peligro de que se le niegue y perezca⁴⁶”. Por ello concluye:

Con efecto: quitad á la Iglesia su exterioridad y publicidad, y quitáis su existencia: porque todo es externo y público en su cuerpo: externa y pública la predicación evangélica; esterna y pública la administración de los sacramentos, y los mismos sacramentos en su materia y forma; externos y públicos su sacrificio; externos y públicos sus ritos y ceremonias, sus asambleas, su régimen, sus pastores; su poder judicial, que se hace por autos públicos y externos, toda su disciplina es exterior: por manera de hacer à la Iglesia invisible ó interna, es incurrir en el más chocante absurdo⁴⁷.

Gual afirma que el Estado no puede interferir en los aspectos internos y externos de la Iglesia, que forman juntos un todo. La Iglesia, según Gual, tendría o gozaría de derechos divinos, de los que daría prueba la Biblia; entre estos derechos se hallaría el de ser autónoma y libre frente al Estado. Esto quiere decir, sin embargo, que el Estado republicano no debe reclamar el Real Patronato como un derecho inherente. No solo cree Gual que la Iglesia debe ser autónoma y libre frente al Estado; cuestiona además la soberanía absoluta del Estado en cuestiones como el ejercicio de la justicia. En tal sentido, Gual argumenta retóricamente: “¿Tiene la Iglesia el derecho de hacer leyes? Se lo hemos adjudicado por derecho natural y divino...: luego le compete también sancionarlas, el derecho penal⁴⁸”. En pocas palabras, una cosa lleva a lo otro. Gestiona, de modo tajante, la soberanía absoluta del Estado en su propio territorio: hay ámbitos en que no tiene facultad de legislar ni de actuar.

Responde González Vigil —admirador del liberal Víctor Hugo, y con cierto desprecio hacia Gual por su condición de “haber salido del convento”—, en un libro bajo el título *Ojeada al equilibrio de dos potestades*. Para revertir lo expuesto por su contrincante, acusa a Gual de leer mal sus obras,

46 Gual, 1852: I, 7-8, 15-17, 38-39.

47 Gual, 1852: I, 34.

48 Gual, 1852: I, 70.

para lo cual defiende sus ideas con las mismas fuentes que Gual había utilizado, haciendo escarnio con prolijas y diferentes citas bíblicas. González Vigil acusa al catalán de no distinguir la disciplina interna de la externa; para el efecto, indica que “cuando distinguí en los negocios eclesiásticos, aquellos en que podían entender los gobiernos, tuve cuidado de advertir, que no por ser exteriores los actos, podían intervenir en todos ellos, pues los oficios eclesiásticos...”. Por ello, la disciplina externa —argumenta González Vigil— no trata de “los oficios eclesiásticos (el santo sacrificio y los sacramentos eran cosas y actos exteriores), sino que había en ellos un aspecto que miraba el interior del santuario, y pertenecía enteramente a los ministros⁴⁹”. Así —continúa González Vigil—, lo que hay que entender es diferente de “la parte exterior, y en la cual podían entender los gobiernos, como protectores de la religión y de la Iglesia”. Respecto del vínculo del Estado con la Iglesia, precisa: “la protección que los gobiernos prestan a la Iglesia, no es pura y simplemente un beneficio concedido, y un servicio prestado, sino un modo de existir bajo la tuición y amparo de los que tienen poder en la sociedad⁵⁰”.

Por otra parte, uno de los temas de mayor controversia en que Gual incursiona es el del diezmo. Se trata de un tema bastante espinoso, con muchas posiciones encontradas, incluso entre los defensores de los fueros eclesiásticos. Como es de esperarse, Gual defiende que la Iglesia tiene derecho al cobro del diezmo; por ello, es un duro opositor de la postura de González Vigil, que “declama contra los diezmos, diciendo que no son de institución divina y eclesiástica, sino civil”. Se ciñe a la verdad revelada indicando que “Terminante es el mandamiento de pagar los diezmos a los sacerdotes, que Dios impuso a los judíos”, para cuya defensa cita los siguientes versículos de la Biblia: “No tardarás en pagar tus diezmos y primicias. Todos los diezmos de la tierra, ya sean de granos, ya de frutos de árboles, del Señor son y a él le están consagrados: de todos los diezmos de vacas y cabras, lo que se contare décimo, será consagrado al Señor” (Éxodo 22, 29 y Levítico 27, 30 y 32)⁵¹. En ese punto del diezmo, hubo fuertes discusiones dentro de la misma Iglesia; en el Ecuador, por ejemplo, muchos de los conservadores duros y más recalcitrantes favorecieron la abolición del diezmo durante el gobierno de Antonio Flores, a fines del siglo XIX. Hay que recordar que muchos de

49 González Vigil, 1857: 26-27.

50 González Vigil, 1857: 105.

51 Gual, 1852: II, 242-243, 328.

los líderes laicos del conservadurismo eran hacendados y seguramente no se hallaban ansiosos de cumplir con los pagos.

Vigil es un sacerdote e intelectual que tiene como eje de preocupación a la Iglesia y a la República. Sus propuestas buscan una Iglesia Católica que cumpla un rol fundamental en la sociedad y la política. Muchas veces, sus propuestas son opuestas a como pensaba Gual; sin embargo, tanto Vigil como Gual imaginan una Iglesia Católica activa que da sustento a la República; pero, de modo, diferente. Las visiones de Gual y Vigil son visiones católicas opuestas⁵². Por ello, Gual acusa a Vigil y otros con posturas similares como una suerte de enemigos internos de la Iglesia; una suerte de quinta columna.

Vale la pena mencionar que la posición de González Vigil, que aquí se ha expuesto, iba perdiendo vigencia entre los sacerdotes. Esta implicaba una relación imbricada entre Estado e Iglesia, y tuvo mayores adherentes a inicios del siglo XIX quizá por cuestión generacional de cercanía con los paradigmas políticos-teológicos de los tiempos de los borbones. Excomulgado varias veces, González Vigil no parece haber pregonado una postura muy popular entre las autoridades eclesiásticas y sacerdotes en la América hispana a fines de la centuria decimonónica. La tensión por cuestiones político-religiosas fue muy violenta en dichas décadas. Por ello, no es raro que un Obispo colombiano, Manuel José Mosquera, acabe denunciando la obra de Vigil, quien terminó excomulgado por sus posiciones contrarias a las posiciones imperantes en la Iglesia⁵³.

Epílogo

En el primer capítulo de su libro sobre la infalibilidad del Papa, Pedro Gual da pistas para comprender su quehacer como polemista militante: indica que el “carácter distintivo de la Iglesia católica sobre la tierra es el de ser militante”. Su compromiso es la “lucha de la verdad contra el error, y guerra de la moral contra los vicios”. Definir el bien sobre el mal implica indicar el camino. “La misión del cristianismo es inminente y exclusivamente civilizadora, y la civilización de un mundo bien hallado y encanecido en las

⁵² Klaiber, 1988b: 27-37.

⁵³ Basadre, 1983: III, 395-402. Klaiber, 1988b: 27-37. Lynch, 2012: 245-298.

sombras del error y en el sepulcro de los vicios...⁵⁴". La sensación que se recoge de las lecturas de los textos de Gual es la urgencia de enfrentarse al error, al mal. Hay un sentimiento de un avance del mal de modo avasallador. Por ello, la misión de Gual, a fin de cuentas, era encauzar a los hombres y mujeres a la civilización católica y derrotar al mal.

La guerra librada por los reaccionarios antiliberales era, ante todo, de palabras y símbolos. Fue un enfrentamiento mediante prácticas de índole ideológica, teológica y misional. Muchas veces fueron concebidas en términos de misiones de evangelización, mas no de extraños o extranjeros; sino, más bien, de miembros de su propia comunidad con pasado histórico católico. Los enemigos están dentro, y pueden ser miembros de la familia de uno. González Vigil no era un extraño a la Iglesia. Era, más bien, un sacerdote que, según Gual, estaba fundamentalmente equivocado. El mal, en pocas palabras, estaba inserto en la comunidad católica.

El mal es de orden ideológico y mina el mundo católico. Sus principales representantes están relacionados con los seguidores, de un modo u otro, de los protestantes y los filósofos de los siglos XVIII y XIX. De esta forma, hay que enfrentarse a las diferentes manifestaciones del mal: el panteísmo, el racionalismo, el socialismo y el comunismo⁵⁵. Pero no es un enfrentamiento, como algunos títulos de Gual pueden sugerir equivocadamente, en contra de las ideas expuestas por González Vigil. Es una confrontación ideológica, teológico-política, que abarca el conjunto del mundo atlántico. González Vigil, y eso lo reafirma constantemente Gual, representa el lado equivocado.

¿Cuáles son los anhelos, las propuestas de Gual? Como nos parece haber demostrado, sus propuestas son bastantes lineales. No hay un Gual joven y uno viejo, por ejemplo, sino que pueden reconocerse los mismos argumentos incluso en diferentes contextos. Es justo decir que existe una cierta consistencia en su forma de pensar. Hay énfasis diferentes con relación al tema o la circunstancia histórica, permaneciendo sin embargo siempre la posición más básica. La Comuna de París lo fuerza a debatir ciertos asuntos que no son centrales en su obra completa como es el de la propiedad. Pero, en cualquier caso, su pensamiento gira alrededor de un mundo maniqueo, de alta conflictividad entre actores con agendas incompatibles, donde las fuerzas del mal se enfrentan y están destruyendo a la Iglesia, la única verdadera,

⁵⁴ Gual, 1870: 8.

⁵⁵ Gual, 1870: 7-12.

cuyo sustento es la palabra revelada. En todo su pensamiento está presente un temor de que algo superior —la Iglesia y la fe en Dios verdadero— desaparezcan de la sociedad y, con ello, la misma sociedad se autodestruya.

Debe quedar claro, en cualquier caso, que el padre Gual no trata de manera alguna de regresar al mundo religioso o político del siglo XVIII, ni se halla signado por la unidad del Perú con España o algo por el estilo; su apuesta es más bien por un modelo de modernidad, que sea católica y no liberal. Así, responde a los interrogantes propios del siglo XIX: piensa la política en función de gobiernos democráticos para los hispanoamericanos, y se preocupa por un orden democrático que espante a la cultura revolucionaria. Al afirmar que la soberanía tiene un origen divino está colocando a la Iglesia por encima del gobierno civil, con funciones que se complementan. De allí que el gobierno democrático, en opinión del franciscano, deba sustentar un ejercicio del poder y una sociedad católica. Gual sobrevalora la idea de orden, algo fácil de comprender con la historia de los hispanoamericanos y de España luego de 1808. Gual aborrecía lo que en la actualidad llamaríamos una cultura revolucionaria y el uso de la violencia en la política. De esta forma, valora un orden católico e institucional, y no es de su interés el discutir las virtudes o los defectos de un gobierno democrático ni de uno monárquico. No es esto último su problema, menos el primero.

En la América hispana hubo gobiernos que apostaron por defender el catolicismo frente a los liberales, encauzando así la república en clave católica. El gobierno del presidente ecuatoriano Gabriel García Moreno (1861-1865 y 1869-1875) fue paradigmático en este sentido. Los modelos de políticas católicas de América fueron discutidos no solo en este continente, sino también en Europa. Los conservadores católicos franceses tuvieron gran simpatía por el presidente ecuatoriano que, a raíz de su asesinato, fue descrito como un mártir católico⁵⁶. Otro caso simbólico del conservadurismo católico fue el gobierno de Rafael Núñez, cuyo vicepresidente, Miguel Caro, sustentó ideológicamente el régimen conocido en Colombia como la *regeneración* (1880-1882, 1884-1886 y 1887-1894). Ambos ejemplos buscaron establecer una república católica modernizadora, en diálogo con las propuestas de ciencia, tecnología y progreso del siglo XIX; pero en clave católica, lo que implicó la fe en la palabra revelada.

La propuesta de Gual, en consonancia con muchos de los conservadores católicos en Hispanoamérica, trata de dar sentido a lo que significa la

56 Lagrée, 2002: 136-146.

civilización católica. Ello implica una soberanía diferenciada con misiones y funciones diferentes entre el Estado y la Iglesia; pero sin que ello implique que no haya cruces entre ambas sociedades perfectas⁵⁷. La nación estaría en esta perspectiva conformada por una ciudadanía de creyentes que pertenecerían a una doble comunidad: la nación peruana y la comunidad de creyentes ligados por lazos de espiritualidad y jurídicos con el Papa y la Curia romana. Por ello, entendían que la defensa del poder civil tiene un origen providencial; es decir, que la soberanía es divina. Un gobierno democrático no es un vulgar gobierno que tenga como preocupación el orden o el bienestar de sus ciudadanos, sino un gobierno amparado por una búsqueda de la trascendencia que da significado a la comunidad nacional y a la católica en términos globales.

Bibliografía

Fuentes primarias

- González Vigil, Francisco de Paula. *Ojeada al equilibrio entre las dos potestades*, segunda edición aumentada, Lima: Impreso por Juan Infantas, 1857.
- Gual, Pedro, *El Derecho de la propiedad en relación con el individuo, la sociedad, la iglesia y las corporaciones religiosas*, obrita escrita por M.R.P. Fr. Pedro Gual contra los sistemas del comunismo moderno y un opúsculo publicado por el Doctor Don Francisco de P. G. Vigil, Lima, Imprenta de la “Sociedad Núñez” 38 dirigida por J. R. Montemayor, 1872.
- Gual, Pedro, *El Dogma de la infalibilidad del Romano Pontífice en sus definiciones ex Cathedra sobre las verdades de fe y moral cristiana por el ecuménico concilio vaticano*, Lima, Imprenta de la Sociedad Calle Núñez 38 dirigida por J.R. Montemayor, 1870.
- Gual, Pedro, *El equilibrio entre las dos potestades, o sea los derechos de la iglesia contra los ataques del Dr. D.F. de P. G. Vigil en su obra titulada: Defensa de la autoridad de los gobiernos y de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*, Barcelona, Imprenta de Pons y Ca., 1852, 3 tomos.
- Gual, Pedro, *La Vida de Jesús Auténtica contra Ernesto Renan*, Lima, Imprenta de José Masías, 1867.
- Moreno, José Ignacio, *Ensayo sobre la supremacía del Papa, especialmente con respecto a la institución de los obispos*, Buenos Aires, Imprenta de Hallet y Ca., 1834.
- Villarán, Luis Felipe, *La constitución peruana comentada*, Lima, Centro de Estudios Constitucionales, Tribunal Constitucional del Perú, 2016 [1899].

57 Cfr. Ana María Stuvén, 2017.

Fuentes secundarias

- Agüero Palomino, Santiago, *En torno al conflicto del Educador Popular*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Manuscrito. 2017.
- Aljovín de Losada, Cristóbal, *Caudillos y constituciones, Perú 1821-1845*, Lima, FCE, 2000.
- Altuve-Febres, Fernán, “El pensamiento constitucional de Bartolomé Herrera”, Fernán Altuve-Febres (comp.), *Bartolomé Herrera y su tiempo*, Lima, Editorial Quinto Reino, 2010: 169-186.
- Armas Asín, Fernando, *Protestantes, liberales y masones. Modernidad y tolerancia religiosa. Perú, siglo XIX*, Lima, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, PUCP, 1998.
- Bailyn, Bernard, *Atlantic History. Concepts and contours*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2005.
- Basadre, Jorge, *Historia de la república del Perú 1822-1933*, Lima, Editorial Universitaria, 1983: Tomo III.
- Boffa, Massimo, “Maistre”, François Furet y Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution Française*, Paris: Flammarion, 1988: 1013-1020.
- Bonilla, Heraclio, *Guano y burguesía en el Perú*, Lima, IEP, 1974.
- Boutry, Philippe, “Ultramontanisme”, Philippe Levillain (ed.), *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, Fayard, 1994: 1651-1653.
- Brading, David, *Orbe indiano de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México D.F., FCE, 1991.
- Clark, Christopher y Wolfram Kaiser (eds.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Cuesta Alonso, Marcelino, *Las polémicas de Pedro Gual*, Oviedo, I.M.D., 2010.
- García Jordán, Pilar, *Iglesia y poder en el Perú contemporáneo, 1821-1919*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993.
- Gruzinski, Serge, “Passeurs y elites ‘católicas’ en las Cuatro Partes del mundo. Los inicios ibéricos de la mundialización (1580-1640)”, Scarlett O’Phelan Godoy y Carmen Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, IFEA, PUCP, 2005.
- Gruzinski, Serge, *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*, Paris, Éditions La Martinière, 2004.
- Iberico, Rolando, *La república católica dividida: Ultramontanos y liberales realistas (Lima, 1855-1860)*, Lima, Tesis para optar el título de linceado en historia de la PUCP, 2013.
- Iberico, Rolando, *La república dividida: ultramontanos y liberales-regalistas (Lima, 1855-1860)*, Lima: PUCP, IRA, Fundación M.J. de la Fuente, 2016.
- Izaguirre, Bernardino, P. Fr., *Biografía del Ilmo. y Rdo. Padre Fr. José M. Masiá, obispo de Loja (Ecuador) (1815-1902)*, Barcelona, Librería y Tipografía Católica, 1904.
- Klaiber, Jeffrey, *La Iglesia en el Perú. Su historia social desde la independencia*. Lima, PUCP, 1988a.
- Klaiber, Jeffrey, *Religión y revolución en el Perú 1824-1988*, Lima, CIUP, 1988b (Primera ed. 1980).
- Lagrée, Michael, *Religion et modernité. France, XIXe-XXe siècles*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2002.

- Lynch, John, *Dios en el nuevo mundo. Una historia religiosa de América Latina*, Buenos Aires, Crítica, 2012.
- McEvoy, Carmen, *La utopía republicana*, Lima, PUCP, 1997.
- Mücke, Ulrich, *Política y burguesía en el Perú. El Perú antes de la Guerra con Chile*, Lima, IFEA, IEP, 2010.
- O'Phelan, Scarlett, *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde indios, 1750-1835*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1997.
- Riva-Agüero, José de la, "La nacionalización del clero", *Obras Completas: Escritos Políticos*, Lima, PUCP, 1975: tomo XI.
- Rivera, Víctor Samuel, "República tras el incienso. Una historia conceptual de 'liberalismo' y 'liberales' en el Perú (1810-1850)", Javier Fernández Sebastián (ed.), *La aurora de la libertad. Los primeros liberalismos en el mundo iberoamericano*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010: 333-378.
- Rivera, Víctor Samuel, "Tras el incienso. El republicanismo reaccionario de Bartolomé Herrera", *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20 (2008): 194-214.
- Roux, Rodolfo de, "De la 'Nación Católica' a la 'República Pluricultural' en América Latina. Algunas consideraciones históricas", *Memorias, revista digital de historia y arqueología desde el Caribe*, 16 (2012): 1-35.
- Serrano, Sol, *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Santiago de Chile, FCE, 2008.
- Sobrevilla Perea, Natalia, "The influence of the European revolution 1848 in Peru", Guy Thomson (ed.), *The European Revolution of 1848 and the Americas*, Londres, University of London, Institute of Latin American Studies, 2003: 192-215.
- Strauss, Leo, *What is Political Philosophy? And Other Sutures*. Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1988.
- Stuven, Ana María, "Soberanía pontificia: 'un holocausto a la razón y a la historia'". Santiago de Chile, Universidad Diego Portales. Working Paper. 2017.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Iglesia del Perú*. Lima, Imp. de Aldecoa, 1953-1962, 5 vols.